18e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 51 17 DÉCEMBRE 1896.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUELQUES CAS PRATIQUES

DE DROIT ET DE MORALE

SUR LE MARIAGE

Sous ce titre l'*Ami du Clergé* va publier une série de questions qui mettront en pleine lumière les solutions aux difficultés si pratiques et parfois si embarrassantes qui concernent le domicile pour le mariage.

Ce sera un vrai traité de la matière. S'il se rencontre des cas non résolus — que ne rencontre-t-on pas quelquefois ? — on aura sous la main de quoi les résoudre exactement et sans trop de peine.

Q. 1. — *Qu'est-ce que le* DOMICILE *canonique au point de vue du mariage ?*

R. — Il est extrêmement important de bien préciser la notion canonique[1] du domicile et du quasi-domicile. La validité des mariages en dépend, puisque, d'après le Concile de Trente[2], le mariage doit, de toute nécessité, être contracté en présence du *propre curé* de l'une des parties ; et l'on sait que le « propre curé » est ici précisément le curé de la paroisse où les futurs ont domicile ou quasi-domicile.

[1] On verra plus loin (quest. 13) pourquoi et comment la notion canonique du domicile ou quasi-domicile requis par l'Eglise pour le mariage est tout autre chose que celle du domicile exigé par la loi civile.

[2] Voici le texte du fameux décret *Tametsi* (*Sess.* XXIV *de Ref.*, c. 1), qu'il est bon d'avoir dès le début sous les yeux :
« Tametsi dubitandum non est clandestina matrimo-
« nia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera
« esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit...
« nihilominus sancta Dei Ecclesia ex justissimis causis
« illa semper detestata est atque prohibuit.... Qui aliter
« quam præsente parocho, vel alio sacerdote de ipsius
« parochi seu Ordinarii licentia, et duobus vel tribus
« testibus, matrimonium contrahere attentabunt, eos
« Sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inha-
« biles reddit, et hujusmodi contractus irritos et nullos
« esse decernit, prout eos præsenti decreto irritos facit
« et annulat. »

Commençons d'abord par donner la définition du domicile.

Le domicile « plein » est, en droit canonique : *Le fait de l'habitation dans un lieu* (sur une paroisse) *joint à l'intention d'y rester toujours* (indéfiniment).

Deux éléments sont donc essentiellement requis pour constituer le domicile : 1° un élément *matériel* ou objectif, c'est-à-dire le fait de l'habitation sur le territoire d'une paroisse, et 2° un élément *formel* ou subjectif, l'intention bien arrêtée de continuer indéfiniment cette habitation dans le même lieu, sous réserve, bien entendu, d'un changement possible imposé par des circonstances imprévues.

Si l'un ou l'autre de ces deux éléments essentiels vient à manquer, le domicile, au sens canonique du mot, n'existe plus.

Q. 2. — *Qu'est-ce que le* QUASI-DOMICILE *canonique, au point de vue du mariage ?*

R. — Le quasi-domicile se définit : *Le fait de l'habitation dans un lieu* (sur une paroisse) *joint à l'intention d'y rester « per majorem anni partem », c'est-à-dire pendant la moitié d'une année.*

Le quasi-domicile ne diffère donc pas du domicile plein quant à son élément matériel. Dans les deux cas le fait fondamental de l'habitation dans un lieu donné est également nécessaire.

Mais, pour le quasi-domicile, au lieu de l'intention de demeurer perpétuellement dans le même endroit, il suffit d'avoir l'intention d'y rester *per majorem anni partem,* ce qui s'entend pratiquement de la moitié de l'année, c'est-à-dire d'une durée de six mois.

Cette notion du quasi-domicile est de la plus haute importance pratique. On ne la trouve généralement point présentée avec une netteté suffisante dans les ouvrages de Morale et de Droit écrits par nos vieux auteurs français ; plusieurs

même n'en font pas mention, et s'en tiennent aux termes du Code civil pour tout ce qui regarde la question du domicile par rapport au mariage [1].

Plus d'hésitation ni d'équivoque possible désormais. Une récente déclaration du Saint-Siège a coupé court à toute difficulté en formulant à nouveau, telle que l'avaient toujours comprise les canonistes romains depuis le Concile de Trente, la définition du quasi-domicile dans les termes suivants: « *Ad constituendum quasi-domicilium, duo simul requiruntur : habitatio nempe in eo loco ubi matrimonium contrahitur atque animus ibidem permanendi per majorem anni partem* ». (*S. Off.*; 7 juin 1867 et 2 mai 1877.)

Q. 3. — *Par* LIEU D'HABITATION, *requis dans le domicile et le quasi-domicile, faut-il entendre la circonscription diocésaine tout entière, ou seulement le territoire particulier d'une paroisse ?*

R. — Il s'agit uniquement ici de la paroisse comme circonscription territoriale canoniquement délimitée et soumise à la juridiction spirituelle d'un curé ou de tout autre prêtre ayant charge d'âmes.

L'Evêque, il est vrai, est bien, en un certain sens, le « curé » de tous les fidèles qui habitent son diocèse; mais il ne l'est pour ainsi dire que médiatement et en tant que ceux-ci ont préalablement acquis le titre de paroissiens et le droit aux sacrements par le fait de leur habitation suffisante sur une paroisse déterminée [2].

Le haut pouvoir de l'Evêque peut toujours, il est vrai, intervenir légitimement pour se substituer à celui d'un curé. Cependant, comme le diocèse n'est pas, au sens précis et canonique du mot, la paroisse de l'Evêque, celui-ci ne peut atteindre comme son propre sujet que le fidèle qui est paroissien d'un quelconque de ses curés.

L'Evêque ne pourrait donc validement assister au mariage des conjoints qui ne viendraient, même pour longtemps, dans son diocèse qu'à la condition d'y errer de paroisse en paroisse, sans intention de se fixer sur aucune, au moins *per majorem anni partem*. Il faudrait les renvoyer à l'Evêque ou au curé de leur vrai domicile paroissial, ou, s'ils n'en ont aucun nulle part, les considérer comme *vagi*.

Q. 4. — *En quoi consiste au juste l'occupation matérielle d'un lieu, requise pour constituer* LE FAIT DE L'HABITATION? — *Suffit-il d'y être présent personnellement ? Faut-il y avoir son mobilier ?*

R. — L'habitation s'entend ici d'une prise de possession d'un lieu au sens matériel communément reçu dans la pratique de la vie courante.

La simple présence personnelle ne suffit pas; l'installation complète de tout le mobilier n'est pas nécessaire. Il faut un peu de l'un et de l'autre, juste assez pour que l'on soit considéré comme ayant quitté l'ancien domicile et réellement pris possession du nouveau.

Pierre a son domicile actuel à Rennes. Il se propose de changer et d'aller demeurer à Tours. Il passe donc dans cette ville où il cherche et trouve bientôt une maison à son goût. Il signe le bail de location ou le contrat d'achat chez le notaire. Jusque là, il n'a pas encore acquis domicile, la maison ne devant être à sa disposition qu'à une époque fixe, au 1er mai par exemple, qui ne se présentera que dans quelques semaines.

Arrive le 1er mai; Pierre est dès lors civilement maître ou possesseur de sa nouvelle maison. Y a-t-il par là-même acquis domicile ? — Pas encore.

L'immeuble a besoin de réparations. Pierre les fait exécuter pendant le courant du mois de mai, tout en continuant d'habiter à Rennes. Il vient de temps à autre inspecter les travaux. — Pas de domicile encore.

Enfin, il part, emmène son mobilier à Tours, et, cette fois, quitte décidément son ancienne paroisse sans intention d'y revenir habiter. Il clôt pour ainsi dire son précédent domicile. C'est au moment où, arrivé à Tours, il prend possession matérielle définitive de sa nouvelle demeure qu'il pose en réalité le premier fait de son habitation dans cette ville. Il peut dès lors s'y marier. La veille, c'eût été l'affaire du curé de la paroisse qu'il n'avait pas encore abandonnée.

Ce n'est donc ni la présence purement personnelle, ni la prise de possession civile par contrat, ni la résidence transitoire pour préparer l'installation, ni le fait seul du déménagement et de l'aménagement du mobilier, qui constituent *l'habitation*, élément matériel indispensable du domicile. *Régulièrement parlant*, c'est le concours d'une certaine résidence personnelle définitive avec l'installation, au moins partielle, du mobilier. C'est ce que tous les hommes appellent communément le premier fait certain d'une habitation nouvelle.

Eclairons encore ce point difficile par la résolution de quelques cas pratiques.

Q. 5. — *Est-il donc toujours absolument nécessaire d'occuper personnellement la maison du nouveau domicile, d'y coucher, d'y résider enfin, pour qu'il y ait* FAIT D'HABITATION *canonique ?*

R. — Non, ce n'est pas nécessaire, si, par ailleurs, l'occupation de l'ancienne demeure ayant cessé, l'occupation exclusive de la nouvelle est évidente. Reprenons notre exemple de tout à l'heure.

Pierre a envoyé tout son mobilier à Tours. Il reste cependant à Rennes pour raison d'affaires

[1] On peut voir toutes ces vieilleries gallicanes rapportées, avec noms d'auteurs à l'appui, dans Carrière, *De Matrimonio*, n. 1288 et ss. A lire aussi (n. 1297) une curieuse et lamentable série de vieux Rituels et Statuts diocésains français, énonçant souvent en matière matrimoniale des prescriptions fâcheuses, contraires au droit canonique, et de nature à compromettre la validité des mariages.

[2] Cf. Gasparri, *De Matrimonio*, t. II, n. 945.

à terminer ; mais il vit à l'hôtel, comme simple voyageur, sans lieu d'attache à aucune paroisse de la ville. On ne peut dire qu'il garde domicile et habitation proprement dite à Rennes. Il ne réside pas encore personnellement à Tours, c'est vrai ; mais le fait de la translation de tout son mobilier et de ses domestiques, joint à l'abandon absolu de son ancienne demeure, le constitue « réellement » habitant de Tours, sinon « personnellement. » C'est là qu'est désormais le centre fixe de sa vie sociale. Une nécessité transitoire et purement accidentelle l'empêche d'y résider effectivement ; mais n'y est-il pas présent déjà tout de même, civilement et canoniquement, par toutes les circonstances de son installation définitive, du transfert de sa famille et de tous ses meubles ?

Qu'il ait complètement abandonné son habitation précédente, c'est évident. Il faut donc dire alors, ou bien qu'il est *vagus,* sans domicile aucun (ayant perdu le premier et n'ayant pas encore acquis le second), ou bien, que l'occupation matérielle du second est suffisante dans le cas présent pour qu'on le considère au moins virtuellement, mais bien définitivement, comme domicilié sur sa nouvelle paroisse à Tours, et en état de s'y marier validement, dès qu'il y viendra.

La première de ces deux hypothèses est inadmissible, puisqu'il y a ici une prise de possession matérielle qui tranche sans équivoque possible la question du transfert de domicile de Rennes à Tours. Reste donc la solution que nous avons donnée, comme seule conforme aux principes du droit et à la commune appréciation des hommes.

Mieux que cela. Si, ayant ainsi expédié tout son mobilier dans la nouvelle demeure qu'il s'est choisie à Tours, Pierre entreprend un voyage, il n'en aura pas moins dans sa nouvelle paroisse, pour tout le temps de son absence, habitation suffisante à Tours pour le domicile, encore qu'il n'y ait pas couché une seule nuit ni fait la moindre apparition personnelle.

En toute hypothèse, l'occupation matérielle totale du nouveau domicile, jointe à l'abandon définitif de l'ancien, suffit, indépendamment de la présence personnelle, à constituer le *fait d'habitation* réclamé par le droit canonique pour la validité du mariage.

Q. 6. — *Pour qu'il y ait* FAIT D'HABITATION, *faut-il que la totalité ou la majeure partie du mobilier ait été transportée dans la nouvelle résidence ?*

R. — Cela dépend des circonstances, ainsi que nous l'avons donné à entendre dans la question précédente.

En principe, quand il y a coïncidence de présence personnelle avec installation de ménage, la translation *totale* du mobilier n'est pas du tout nécessaire, ni même la translation en majeure partie.

Pierre quitte Rennes, *cum animo non revertendi,* et se rend à Tours où il a loué une maison. Son mobilier ne doit arriver que huit jours après. Y a-t-il fait d'*habitation* suffisante à Tours dans l'intervalle ? Non, s'il vit au hasard à l'hôtel, en attendant. Oui, s'il vit et couche dans sa nouvelle demeure avec ménage et mobilier provisoire d'emprunt. L'habitation « personnelle » existe bien en pareil cas, quoique l'occupation matérielle complète fasse défaut ; et des deux genres de prise de possession, par les meubles ou par la personne, c'est le dernier évidemment qui doit être considéré comme le signe le plus caractérisque du fait de l'habitation dans un nouveau domicile.

En résumé, on peut imaginer trois sortes d'occupation matérielle d'un nouveau lieu de résidence, choisi comme futur domicile : 1° l'occupation exclusivement réelle ou *mobilière ;* 2° l'occupation exclusivement *personnelle ;* 3° l'occupation *mixte,* faite de l'une et de l'autre.

Dans le premier cas la translation totale (ou à peu près) du mobilier peut parfois suffire au fait de l'habitation, indépendamment de toute présence personnelle, quand le précédent domicile a été définitivement abandonné.

Dans le second cas, il peut y avoir encore « fait d'habitation » suffisant, en dehors de l'installation mobilière.

Dans le troisième enfin, le concours des deux prises de possession, réelle et personnelle, compense l'intégralité absente de l'un ou l'autre des deux premiers modes d'occupation.

Mais, dans tous les cas douteux, il faut nécessairement une occupation matérielle quelconque et définitive en son genre, sinon complète, pour réaliser le fait de l'habitation, sans lequel il n'y a point de domicile canonique possible.

Q. 7. — *Le fait de coucher dans le nouveau domicile, constitue-t-il le point de départ d'une nouvelle habitation ?*

R. — Oui, en pratique, pour les cas les plus ordinaires.

Dans l'opinion commune des hommes, la prise de possession du domicile nouveau coïncide avec le jour où, le déménagement étant effectué (en tout ou en partie), le nouveau locataire ou propriétaire s'installe lui-même et couche pour la première fois dans sa nouvelle demeure. L'occupation personnelle est pour ainsi dire le complément ordinaire et essentiel de l'occupation réelle. C'est même, nous l'avons remarqué déjà, le premier et le meilleur signe caractéristique de l'habitation.

Mais, si c'est là une règle générale, pratiquement applicable et vérifiée dans la plupart des circonstances, il s'en faut cependant qu'elle soit d'une exactitude théorique absolue. Car, d'un côté, l'habitation peut réellement commencer dans le courant de la journée, sans qu'il soit besoin d'attendre la nuit, et même dès le premier instant où commence effectivement l'occupation matérielle du

lieu ; et, d'autre part, nous avons montré dans la question précédente comment, dans certains cas, cette occupation pouvait se rencontrer sans aucune présence personnelle, diurne ou nocturne, du nouvel habitant.

Q. 8. — *Si une même maison est située à la fois sur le territoire de deux paroisses, où est exactement le domicile de ceux qui l'habitent ?*

R. — En pareil cas, la maison tout entière est censée appartenir à la paroisse sur laquelle se trouve la porte d'entrée, ou la porte d'entrée *principale*, s'il y en a plusieurs. Ce point de droit a été depuis longtemps fixé par la jurisprudence canonique [1]. Donnons quelques applications pratiques de ce principe.

Un édifice, un château par exemple, a été bâti à cheval sur la ligne de séparation de deux paroisses A et B, de telle sorte que le portail d'entrée, ou la façade principale, se trouve en réalité sur le territoire de A, alors que la majeure partie de la construction se trouve sur l'autre paroisse. Le propre curé des châtelains et de tous ceux qui habitent le château sera le curé de A, et pas du tout le curé de B.

Supposons que le château soit compris dans une enceinte fermée, avec parc et dépendances, constituant, dans un tout indivis, la propriété d'habitation tout entière. La maison du garde située au bout du parc, mais à l'intérieur de l'enceinte, est en réalité tout entière sur la paroisse B, alors que le château lui-même est bâti, quant à sa façade principale, sur le territoire de la paroisse voisine A. Le garde et les siens sont, tout comme les châtelains, paroissiens du seul curé de A, en vertu d'une application de l'axiome juridique bien connu : *accessorium naturam sequitur principalis*.

Si enfin une maison, sans façade proprement dite ni porte d'entrée principale au sens ordinaire du mot, se trouve bâtie sur la ligne de séparation de deux paroisses contiguës, en principe, c'est la chambre à coucher qui devrait déterminer le domicile. La chambre à coucher doit être, en effet, considérée comme ce qu'il y a de plus important et de plus stable dans l'aménagement d'une maison. Mais, comme il peut se rencontrer là de graves et inextricables difficultés pratiques, nous pensons que, en circonstance aussi douteuse, il conviendrait de recourir à l'Ordinaire, auquel il appartiendra de trancher la difficulté une fois pour toutes.

En l'absence d'une pareille solution, et s'il y a vraiment doute positif persistant, le maître de la maison aurait, à notre avis, liberté de faire élection de paroisse à son gré, et de se marier indifféremment devant l'un ou l'autre des deux curés voisins.

[1] *Acta S. Sedis*, XVII, p. 287, ss. — Reiffenstuel, l. III, tit. 29, n. 10. — Barbosa, *De off. et pot. Ep.* P. II, alleg. 32, n. 71 et *De off. et pot. parochi*, P. II, c. 21, n. 43. — Baldus, *Consil.*, 60, n. 5, tom. I — Al. Ricci, *Praxis rerum fori eccles.*, Decis. 333, vel 510 juxta ed. — Ferraris, v° *Parochia*, n. 37. — Mgr Rosset, *De Sacram. Matr.*, t. IV, n. 2176. — Gousset, *Théol. mor.*, II, n. 828. — Gasparri, *De matr.*, n. 916.

Ce principe d'attribution d'un immeuble à la paroisse où se trouve son entrée principale est canoniquement certain ; il peut entraîner des conséquences pratiques générales d'assez grande importance, par exemple en ce qui concerne la Communion pascale, le sacrement de Pénitence, le Viatique, l'Extrême-Onction, les sépultures, et autres fonctions du ministère pastoral réservées au droit exclusif du curé.

En cas de contestation entre deux curés voisins, c'est à l'autorité diocésaine qu'il appartient de trancher le litige, sauf réserve d'appel à Rome pour celle des deux parties qui se croirait indûment lésée par la sentence épiscopale. Il importe en tout cas de régler nettement ces sortes de différends, soit par accord amiable, soit par décisions ou autorisations compétentes d'ordre supérieur, pour assurer au moins la validité des mariages.

Q. 9. — *S'il y a doute sur les limites géographiques de deux paroisses voisines, que faire ?*

R. — La délimitation canonique des paroisses appartient exclusivement à l'autorité ecclésiastique, nullement à l'autorité civile.

Une modification du cadastre, un changement quelconque dans la circonscription géographique d'une commune ou la direction d'une rue, n'entraînent pas par là-même une modification correspondante du territoire « paroissial ». Les curés doivent strictement s'en tenir, quoi qu'il arrive du fait de l'intervention civile, aux limites fixées par règlements de l'Ordinaire du diocèse.

Il peut se faire cependant que, dans certaines circonstances extraordinaires, et imprévues à l'origine de la délimitation des paroisses, l'attribution canonique d'une portion de terrain devienne par la suite vraiment douteuse. Il importe alors souverainement que les curés intéressés obtiennent de l'autorité ecclésiastique une décision qui évitera tout péril de nullité de mariage, et, en attendant, se donnent mutuellement délégation pour les habitants du territoire contesté.

La question présente encore un intérêt majeur en ce qui concerne l'administration des autres sacrements et les droits de sépulture : raison de plus pour ne pas laisser se prolonger une équivoque qui peut causer de graves préjudices aux intérêts privés des fidèles et des curés, non moins qu'à l'ordre public [1].

[1] C'est là encore une matière à contestations fâcheuses entre curés voisins, et qui a occasionné plus d'une fois de longs et inextricables procès en cour de Rome.

Les administrations civiles, dans les grandes villes surtout, exécutent tous les jours des travaux d'intérêt public, des constructions, des améliorations de voirie, etc., sans aucune préoccupation des inconvénients qui en peuvent résulter par contre-coup pour la délimitation canonique des paroisses.

Il est tout clair cependant qu'un vote du conseil municipal, modifiant l'axe et la direction d'une rue par exemple, ne suffit pas pour enlever à un curé ses droits acquis sur un terrain donné et les transférer à son voisin.

L'Evêque même ne doit intervenir ici qu'avec beaucoup de précautions ; il a à se mettre en garde contre un appel possible à Rome, si le remaniement civil de la commune, sanctionné par lui, doit entraîner, du côté religieux, quelque chose qui ressemble à un démembrement de paroisse.

Dans la plupart des cas, il suffira d'obtenir à l'amiable

Q. 10. — *Si la même personne habite le jour dans une maison et la nuit dans une autre, laquelle des deux habitations constitue son domicile, étant donné que ces maisons soient situées sur des paroisses différentes ?*

R. — C'est l'habitation de nuit qui fixe le domicile. On peut donner plusieurs bonnes raisons de cette réponse.

D'abord, en principe, l'homme passe relativement plus de temps dans son habitation de nuit que dans toute autre. Il peut se faire que le contraire arrive accidentellement, mais la règle ici posée ne s'en vérifie pas moins dans la généralité des cas.

On ne voyage pas durant le temps du sommeil, tandis que, en plein jour, il n'est point de pièce ni de maison où l'on doive nécessairement résider plusieurs heures consécutives sans interruption. Les ouvriers sont à tout instant exposés à voir changer le lieu de leur travail quotidien. Il est des cas, sans doute, où la profession exige une permanence diurne prolongée au même endroit, mais c'est là une nécessité qui provient le plus souvent de circonstances étrangères au goût et à la volonté de ceux qui s'y soumettent par nécessité de vivre.

La résidence nocturne, au contraire, est *fixe* et chacun la veut ainsi, conformément à la loi qui lui en est faite par l'impérieux besoin de la nature. On se déplace volontiers pour la moindre raison en plein jour ; on découche difficilement.

Ajouterons-nous que le lit est ordinairement le dernier meuble que l'on déplace dans un déménagement, comme c'est aussi le premier auquel on se préoccupe de trouver dans un nouveau domicile un emplacement convenable et définitif ?

On nous dispensera de faire valoir les raisons hygiéniques, familiales, sociales, qui font de la chambre à coucher le centre, stable par excellence, de la vie privée parmi les hommes.

Si donc la même personne passe ses journées sur une paroisse, y travaille et prend ses repas, même pendant un espace de temps supérieur à celui qu'elle passe dans son habitation de nuit située sur une autre paroisse, son domicile est dans celle-ci, au point de vue canonique du mariage, et nullement dans la première [1].

---

le *consentement* des parties intéressées pour éviter des procédures sans fin et sauvegarder, par une délimitation plus rationnelle et plus pratique des paroisses, le bon exercice du saint ministère.

[1] Voici par exemple un cas qui peut se présenter, surtout dans les villes. Une personne exerce une profession qui la retient toute la journée dans un étroit magasin, où elle peut encore installer le mobilier nécessaire à son travail et à son alimentation, mais rien autre chose. Elle loue une simple chambre à coucher dans une autre maison du voisinage, située sur une paroisse différente. En réalité, bien que la majeure partie de son mobilier se trouve dans le magasin où elle passe aussi la majeure partie de son temps, son domicile est cependant sur la paroisse voisine où elle passe la nuit.

Q. 11. — *Faut-il appliquer aussi au quasi-domicile toutes les solutions de droit relatives au fait de l'habitation requis pour le plein domicile ?*

R. — Oui, puisque le domicile et le quasi-domicile ne diffèrent que par l'*intention* de rester plus ou moins longtemps dans le même lieu, la prise de possession locale ou habitation restant identiquement dans les deux cas l'élément fondamental et matériel requis au même titre et dans les mêmes conditions.

Cependant, comme la résidence du quasi-domicile peut n'être que pour une courte durée, on comprend que la translation du mobilier n'entre plus pour une part aussi large dans les conditions matérielles du fait de l'habitation, tel que le réclame régulièrement le droit canonique pour le plein domicile.

On peut dire même que cette considération est ici, dans certains cas, réduite à un minimum tel qu'elle semble presque disparaître. L'étudiant n'emporte guère autre chose que sa personne quand il se rend, loin de chez ses parents, à l'Université où il passera sept ou huit mois, pour le besoin de ses études. Il acquiert cependant quasi-domicile, par l'*animus manendi* joint à peu près au seul fait de sa présence personnelle dans le lieu de sa nouvelle habitation.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — D'après la théologie, tout prêtre hérétique et schismatique n'a point de juridiction pour absoudre.

Mais ne pourrait-on pas dire que les prêtres grecs schismatiques qui sont dans la bonne foi absolvent validement à cause de l'erreur commune ? Car, sans doute, tous leurs fidèles croient qu'ils ont la juridiction pour absoudre ?

Gury-Ballerini (*Traité de la Pénitence*, n° 538) semble dire que chez les Grecs catholiques un jeune prêtre reçoit dans son ordination toute juridiction voulue pour entendre les confessions, absolument comme un jeune prêtre reçoit chez les Latins le pouvoir de dire la messe.

1° Prière d'indiquer le sens dans lequel il faut interpréter les paroles de cet auteur.

2° S'il en est ainsi, ne pourrait-on pas en dire autant des prêtres schismatiques grecs ?

3° Que faut-il en tout cas penser de la juridiction des schismatiques ? Peut-on dire que l'absolution donnée par leurs prêtres est valide ?

R. — Réduite à sa plus simple expression, la question ici posée est celle-ci : les prêtres orientaux non unis ont-ils, oui ou non, la juridiction suffisante pour absoudre validement ?

Notre vénérable correspondant la discute lui-même, et après avoir énoncé un principe général

qui, s'il pouvait être rigoureusement appliqué, devrait amener une réponse négative, il se demande si l'on ne peut du moins admettre la validité de l'absolution donnée à leurs ouailles par les prêtres non unis, soit parce que l'Eglise, en raison de l'erreur commune et de la bonne foi des pénitents, suppléerait leur juridiction, soit parce que, d'après une note de Ballerini, la juridiction étant conférée en même temps que l'ordination chez les Grecs unis, on pourrait peut-être dire la même chose des Grecs non unis, et admettre qu'ils sont investis de la juridiction par le fait seul de leur ordination, qui est certainement valide.

I. Examinons d'abord le principe mis en avant, d'une manière absolue, et qu'on déclare enseigné par la théologie.

Ce ne peut être évidemment qu'en vertu d'une confusion, assez commune en France, entre la théologie proprement dite et la discipline ecclésiastique, que ce principe, quand même on en admettrait l'existence, est attribué à la *théologie*. Il ne pourrait faire partie de l'enseignement de celle-ci que s'il était admis que la sainteté du ministre est requise à la validité du sacrement, car le schisme même formel, abstraction faite des pénalités ecclésiastiques qui peuvent le frapper, n'est pas autre chose qu'un péché opposé à la sainteté du ministre, et rien de plus. Il n'est donc pas question de savoir si le schismatique, par le fait seul qu'il se met en révolte contre l'autorité du Souverain-Pontife et lui refuse la soumission qui lui est due, et sans que l'Eglise intervienne par aucune peine, est privé du pouvoir d'absoudre ; la théologie répondrait : non, et rejetterait le principe invoqué.

Mais il s'agit de savoir si l'Eglise punit le crime de schisme par la privation du pouvoir de juridiction, de telle sorte que celui qui s'en rend coupable ne possède plus, en punition de sa faute, la faculté d'absoudre validement. La question ainsi posée relève du droit canon seul.

Or, est-ce bien un principe canonique incontestable que nul prêtre hérétique ou schismatique n'a point de pouvoir pour absoudre ? Notre correspondant le pense bien certainement, et ne paraît pas supposer qu'il puisse en être autrement. Il faudrait cependant, pour qu'il eût raison, trouver dans l'ensemble de la législation ecclésiastique en vigueur, une loi pénale qui manifestât la volonté de l'Eglise de priver absolument de toute juridiction un prêtre hérétique ou schismatique validement ordonné et vraiment prêtre. Mais une loi de cette nature, portant explicitement que toute juridiction est enlevée à tout prêtre schismatique, en tant que tel, n'existe pas aujourd'hui [1]. Si donc on veut admettre quand même que toute absolution donnée par lui est invalide de plein droit, il faut recourir à des preuves indirectes manifestant la volonté de l'Eglise d'enlever à ce prêtre tout pouvoir d'absoudre, sauf, bien entendu, le cas d'extrême nécessité, dans lequel l'Eglise supplée certainement.

Ces preuves indirectes elles-mêmes ne peuvent se tirer que de la législation en vigueur sur les effets de l'excommunication. Il est constant, en effet, que les schismatiques, soit prêtres, soit laïques, sont excommuniés, et qu'ils sont soumis aux peines qui résultent de l'excommunication, lorsque toutes les conditions requises pour encourir véritablement l'excommunication se trouvent remplies.

Or, parmi les pénalités qui sont la suite de l'excommunication, trouve-t-on celle de la privation de la juridiction relativement au sacrement de pénitence ? Oui, s'il est question de l'excommunié *vitandus*, disent les théologiens et les canonistes modernes ; non, s'il est question de l'excommunié *toleratus*. Il n'y a plus à ce sujet de contestation possible, depuis la constitution de Martin V. Aussi est-ce un point admis sans discussion et passé dans la doctrine courante que l'excommunié *toléré* administre validement le sacrement de pénitence, bien qu'il pèche en l'administrant, s'il s'ingère de lui-même dans ce ministère et sans y être obligé par la demande ou les exigences des fidèles.

Mais dans quelle catégorie d'excommuniés se trouvent les schismatiques ? D'une manière générale, et à moins de circonstances particulières qui auraient amené l'Eglise à les excommunier nommément et à les dénoncer spécialement et publiquement, ils sont incontestablement rangés dans la catégorie des excommuniés *tolérés*. Tous les canonistes modernes sont encore ici d'accord et il ne peut y avoir divergence d'opinion sur ce point.

Nous devons conclure de ces considérations que les prêtres schismatiques ne sont pas, en tant que tels, privés du pouvoir d'absoudre validement et que, par conséquent, contrairement au dire de notre correspondant, ils peuvent administrer le sacrement de pénitence d'une manière valide.

On arrive à cette conclusion même en prenant les choses au pire, c'est-à-dire en supposant un prêtre schismatique qui a vraiment encouru les peines ecclésiastiques, qui a, par conséquent, commis une faute grave en tombant dans le schisme ou en y restant, et qui n'ignore pas la peine portée contre cette faute par l'autorité légitime.

A plus forte raison faudra-t-il dire d'un prêtre qui n'est que matériellement dans le schisme, et sans aucune faute de sa part, qu'il conserve la juridiction et qu'il absout validement. Or, pour qui connaît un peu l'Orient et le clergé non uni, il ne peut y avoir doute sur ce fait que : l'immense majorité des prêtres schismatiques sont de bonne foi dans le schisme et ne commettent, en y persé-

[1] Ferraris, au mot *Schismatiques*, *édition Migne*, admet, il est vrai, l'existence d'une telle loi, et appuie son dire sur deux ou trois anciens décrets du *Corpus*, assez obscurs d'ailleurs et, dans tous les cas, bien antérieurs au décret de Martin V qui en a abrogé les dispositions, mais que Ferraris paraît ignorer.

vérant, aucune faute, étant donnée l'ignorance extrême dans laquelle ils se trouvent de toutes les questions qui nous divisent. Ceux-là, et ils sont certainement le très grand nombre, absolvent, non seulement validement, mais même licitement, leurs adhérents qui s'adressent à eux et qui sont eux aussi dans une ignorance telle qu'ils ne sont schismatiques que de nom.

La doctrine que nous venons d'exposer n'est pas une nouveauté. On la trouve très explicitement enseignée par les canonistes et par les théologiens moralistes dans le traité qu'ils consacrent aux peines ecclésiastiques.

Mais, pourrait-on dire, c'est là le droit commun relatif aux prêtres schismatiques ; or ce droit est-il applicable aux Orientaux séparés de l'Eglise, et n'y a-t-il pas pour eux, en raison même de leur permanence dans le schisme, une législation spéciale qui les priverait du bénéfice accordé par le droit en vigueur aujourd'hui ?

A cette observation il est aisé de répondre que loin de trouver dans les dispositions canoniques relatives aux Orientaux non unis une restriction quelconque du pouvoir d'absoudre que l'Eglise laisse, en général, aux prêtres simplement schismatiques et non dénoncés comme *vitandi*, on y rencontre plutôt des indices manifestes de sa volonté de leur laisser l'exercice de ce pouvoir.

C'est ainsi que dans les réponses émanées du Saint-Siège sur la réception par les fidèles du sacrement de pénitence de la part d'un ministre schismatique oriental, on se contente toujours de dire : *non licere*, mais sans jamais dénier à ce ministre le pouvoir réel d'absoudre, ce qui aurait cependant coupé court à toute demande de ce genre, en tranchant radicalement la question.

De même, lorsqu'il s'agit de la réconciliation des schismatiques orientaux revenant à l'unité, on leur impose bien une profession de foi et on demande qu'ils soient absous de la censure qu'ils sont censés avoir encourue, mais jamais on ne leur demande une confession destinée à réparer toutes celles qu'ils auraient faites précédemment aux prêtres non unis. Cette confession devrait cependant être exigée, si l'on ne supposait pas valides les absolutions reçues par eux auparavant.

Enfin il résulte d'une décision du Saint-Office que la confirmation administrée par un prêtre schismatique est valide et ne doit pas être réitérée même sous condition, excepté dans les lieux où le pouvoir de confirmer, que ces prêtres tiennent d'une concession implicite du Saint-Siège, leur a été expressément enlevé [1]. Or, si l'Eglise n'a pas enlevé un pouvoir de cette nature aux prêtres schismatiques grecs, quoique moins nécessaire au bien des âmes que le pouvoir d'absoudre, à plus forte raison doit-on en conclure qu'à moins de dispositions formelles contraires, dispositions qui n'existent pas dans la législation ecclésiastique, elle ne leur a pas enlevé le pouvoir d'absoudre, si nécessaire au salut des âmes.

Loin donc de trouver dans la législation canonique de l'Eglise quelque chose qui indiquerait sa volonté de restreindre, pour les schismatiques orientaux, les dispositions favorables du droit commun, on n'y rencontre que des indices évidents de condescendance qui permettent de conclure avec certitude que leur condition n'est pas, au point de vue de la juridiction requise pour le sacrement de pénitence, pire que celle de tout autre schismatique, et que par conséquent, comme les autres schismatiques *non vitandi*, leurs prêtres peuvent absoudre validement.

II. Il paraît inutile, après ce qui précède, d'invoquer la raison de la bonne foi jointe à l'erreur commune, pour porter à admettre que les prêtres schismatiques orientaux possèdent la juridiction nécessaire à l'administration valide du sacrement de pénitence. Le Saint-Siège leur laissant cette juridiction, en vue du bien des âmes qu'une politique anti-chrétienne et la perversité de quelques prélats a détachées du centre de l'unité, sans qu'elles-mêmes aient eu une part réelle à la séparation, il n'est pas nécessaire, pour établir leur pouvoir, de recourir à la thèse de la suppléance de la juridiction : ils la possèdent parce qu'elle ne leur a pas été enlevée par l'Eglise, et non point parce que l'Eglise supplée à son manque.

Cela ne veut pas dire que nous rejetions la raison apportée par notre correspondant, et que nous lui déniions toute valeur. Au contraire. Elle ne convient pas au cas présent, voilà tout ; mais s'il était vrai de dire que les prêtres schismatiques orientaux, en tant que tels, sont privés de toute juridiction pour absoudre, il faudrait admettre quand même, croyons-nous, la validité de l'absolution donnée par eux, parce qu'on ne peut supposer que l'Eglise ne supplée pas cette juridiction, étant données la persuasion commune des schismatiques orientaux que leurs prêtres ont tous les pouvoirs requis pour les absoudre légitimement, et la bonne foi dans laquelle ils se trouvent généralement. Rien n'empêche, dans ces conditions, qu'ils appartiennent à l'âme de l'Eglise, et cette bonne mère, qui veut le salut de tous ses enfants, ne peut vouloir les priver d'un moyen de salut si important, lorsque dans la simplicité de leur cœur ils font tout ce qui est en eux pour en profiter. Le même motif d'ordre supérieur qui a porté l'Eglise à ne pas priver les prêtres schismatiques de la juridiction voulue pour absoudre validement, intervient donc pour faire admettre qu'elle suppléerait au défaut de pouvoir, dans les circonstances indiquées, si ce pouvoir manquait véritablement.

III. Quant à la raison tirée de la note du n° 538 de l'édition Gury-Ballerini, il faut en penser tout autrement, et pour plusieurs motifs.

D'abord cette note, dont Ballerini emprunte les éléments à Verricelli, repose sur une erreur de fait qui lui enlève toute sa valeur. Il y est dit, en

[1] *Saint-Office*, 3 juillet 1853.

effet, « que tout prêtre grec, même étranger à un diocèse, dès qu'il a présenté à l'Ordinaire ses lettres d'ordination et reçu de lui la permission de célébrer, peut par cela seul entendre les confessions, parce que chez les Grecs tout prêtre peut entendre les confessions, recevant dans l'Ordination elle-même la faculté et la juridiction voulues pour absoudre. »

Or, il n'y a rien de vrai dans cette assertion de Verricelli, qu'accepte Ballerini et que d'autres ont admise de confiance après lui, en particulier le P. Berthier de la Salette.

Il ne peut être question des prêtres italo-grecs qui sont sous la juridiction des évêques latins, n'ont point d'autre Ordinaire qu'eux, et ne peuvent recevoir que d'eux les pouvoirs nécessaires, d'après les dispositions établies par Benoît XIV dans sa bulle *Etsi pastoralis*. C'est donc des Grecs d'Orient qu'entend parler Verricelli et avec lui Ballerini, comme l'indique d'ailleurs clairement le reste de la note dans laquelle il est question de la juridiction des missionnaires latins auprès des grecs. Mais en Orient les seuls catholiques de rite grec que nous rencontrions organisés en diocèses, et chez lesquels seuls pourrait se pratiquer ce qu'affirme Verricelli, sont les Grecs melchites unis. Or chez eux, comme dans l'Eglise latine, le prêtre ne reçoit aucune juridiction, ni par là-même le pouvoir complet de confesser dans son ordination, mais il doit le recevoir ensuite de son évêque, et il ne le reçoit que dans la mesure dans laquelle celui-ci le lui confère.

Voici ce qu'on lit, en effet, dans le canon 4e du concile d'Aïn-Traz tenu en 1835, confirmé par la Propagande en 1841, et dont les dispositions sont toujours en vigueur : «... 2) Qu'aucun vicaire de l'évêque, ni aucun curé ne délègue un autre prêtre pour entendre les confessions, sans en avoir reçu le pouvoir de l'évêque du diocèse... 3) Un prêtre approuvé par l'évêque pour une paroisse déterminée, ne doit pas être censé pour cela être approuvé pour entendre les confessions dans une autre paroisse du même diocèse; encore moins d'un diocèse différent, à moins que l'évêque de ce diocèse ne lui donne ce pouvoir, soit lui-même personnellement, soit celui que l'évêque aura chargé de ce soin... 6) Que les confesseurs soient soumis à l'examen toutes les fois que l'évêque du diocèse dans lequel ils exercent le ministère le leur demandera pour de justes raisons. »

Et au canon 6e : « L'approbation, soit pour entendre les confessions seulement, soit pour entendre les confessions et être chargé en même temps des âmes, ne doit pas être accordée au prêtre qui ne serait pas d'une intégrité de vie manifeste, etc. »

On voit après cela ce que vaut l'assertion de Verricelli. Mais peut-être entend-il parler des Ruthènes, qui suivent eux aussi le rite grec, en langue slave ? Son assertion n'en serait pas moins fausse, car on trouve ce qui suit au titre III, § V, du concile de Zamosc, tenu par eux en 1720 : « Que les prêtres qui ne sont pas chargés d'une paroisse, quand même ils appartiendraient au clergé régulier, n'entendent point les confessions sans l'approbation de l'évêque. Ceux qui agiraient autrement, le présent synode les excommunie *ipso facto*. »

Il est donc bien faux de prétendre que chez les Grecs catholiques la juridiction est donnée au prêtre en même temps que lui est conférée l'ordination.

Non seulement l'assertion de Verricelli ne concorde point avec la pratique des catholiques orientaux que nous avons cités déjà, ni avec celle des Maronites dont le concile du Mont-Liban s'exprime sur la juridiction de la même manière, mais elle est en opposition avec le droit ancien de l'Orient et avec le droit moderne des Grecs non unis. Balsamon s'exprime ainsi sur le canon XIVe du concile de Néocésarée : « Remarquez que d'après ce canon les prêtres eux-mêmes ne peuvent recevoir les confessions et remettre les péchés, que si l'évêque leur en donne le pouvoir, puisque les corévêques, qui ont des privilèges supérieurs à ceux des prêtres, ne le peuvent pas. »

Le *Pidalion*, recueil de canons en usage actuellement à Constantinople, n'est pas moins explicite dans une note sur le canon 39e des Apôtres : « C'est pourquoi les prêtres reçoivent par les lettres et la volonté de l'évêque le pouvoir de lier et de délier ; car, possédant implicitement ce pouvoir dans le sacerdoce même, ils obtiennent la faculté de l'exercer extérieurement par la permission et l'écrit de l'évêque. Plusieurs évêques même constituent les prêtres *pères spirituels* non seulement par un écrit, mais ils y ajoutent l'imposition des mains, ce qui est beaucoup plus sûr et ne présente d'ailleurs aucun inconvénient. »

Bien plus, certains écrivains orientaux, Siméon de Thessalonique entre autres, sont allés jusqu'à prétendre que l'ordination ne confère pas aux prêtres même *in radice* le pouvoir de lier et de délier, mais qu'il leur est conféré ensuite par une imposition des mains distincte de l'ordination.

Il est assez clair, après cela, que les Grecs unis ou non unis requièrent, pour l'exercice du pouvoir de confesser, une délégation spéciale de l'évêque, distincte du fait de l'ordination et nullement incluse en elle. C'est donc sur un faux supposé que s'appuie l'argumentation de Verricelli au sujet des prêtres latins voyageant ou séjournant en Orient.

Peut-être le savant auteur a-t-il été induit en erreur par ce qui se pratiquait au XVIe siècle chez les Ruthènes non unis, qui, au rapport d'Arcudius, « tout en prétendant se conformer en tout aux Grecs dont ils suivent la religion, n'agissent pas en ceci comme eux. Leurs prêtres en effet deviennent confesseurs et usent de ce pouvoir un peu partout, par le fait seul de leur ordination, et

sans recevoir aucune délégation de l'évêque [1]. » Ceci peut expliquer peut-être la méprise de Verricelli et de ceux qui l'ont suivi, mais ce fait isolé et opposé à la pratique constante et uniforme de l'Eglise grecque unie ou non unie, ne peut empêcher son erreur, ni surtout légitimer les conséquences qu'il en tire en faveur des prêtres latins résidant au milieu des Grecs.

Mais quand même la pratique que suppose Verricelli, et que nous venons de prouver ne pas exister, existerait de fait chez les Orientaux catholiques, pourrait-on en conclure, avec certitude, que les prêtres latins résidant ou passant au milieu des Grecs peuvent administrer validement le sacrement de pénitence en ces pays, sans aucune délégation spéciale des évêques grecs, par le fait seul que ceux-ci leur accordent la permission de célébrer, ou même simplement ne s'y opposent pas ? C'est bien ce que prétend la note insérée et approuvée par Ballerini, et cela par cette simple raison : que les prêtres latins ne peuvent être, auprès des évêques grecs, dans une situation pire que les prêtres de leur propre rite.

Nous avouons bien simplement ne pas comprendre la portée de cette raison, si, comme il est certain pour tout le monde, l'évêque, tant en Orient qu'en Occident, a le droit d'approuver qui il veut pour entendre les confessions, comme aussi de ne pas approuver ceux à qui il ne voudrait pas permettre l'exercice de ce ministère. Car enfin, à moins d'admettre que non seulement le pouvoir radical de confesser, mais aussi le droit d'exercer validement ce pouvoir, est essentiellement inclus dans le fait de l'ordination, ce que personne ne peut soutenir sans nier la juridiction supérieure de l'évêque dans son diocèse et même du Souverain-Pontife sur toute l'Eglise, on ne pourrait légitimer la pratique faussement attribuée aux Grecs catholiques, sans supposer la volonté au moins implicite de l'évêque de conférer la juridiction en même temps que l'ordination, et chez les évêques des autres diocèses la volonté générale d'approuver tous les prêtres de leur rite, de quelque lieu qu'ils viennent. Or, cette volonté peut très bien exister chez les évêques grecs, et s'étendre à tous les prêtres de leur rite, sans qu'ils veuillent la faire porter aussi sur les prêtres d'un autre rite, soit latin, soit oriental ; et dès lors le prêtre d'un autre rite n'aurait plus le droit d'exercer le saint ministère de la confession sans une permission expresse de ces évêques. Pratiquement, et à moins d'une coutume contraire, dûment établie, qui manifesterait la volonté des évêques grecs d'appliquer aux prêtres latins le même traitement qu'aux prêtres de leur rite propre, coutume qui n'existe pas, il faudrait s'en tenir à cette conclusion, si l'on ne voulait s'exposer à exercer un ministère sans aucun mandat pour cela ; car l'approbation ne se présume pas, d'après le sentiment commun des théologiens. D'ailleurs, si l'on tient compte des sentiments généralement répandus en Orient au sujet des latins, la présomption serait ici plutôt contre que pour : un certain nombre de questions posées à la Propagande indiquent clairement que, loin d'avoir la volonté d'approuver en bloc tous les prêtres latins, les prélats orientaux ont eu souvent celle de s'opposer à l'exercice des pouvoirs que les missionnaires tenaient de cette Congrégation.

Il va de soi que ce qui précède s'applique seulement aux prêtres latins qui n'auraient pas par ailleurs les pouvoirs nécessaires de confesser. Car les missionnaires peuvent les recevoir évidemment du Souverain-Pontife pour les fidèles de quelque rite que ce soit, et alors, après avoir présenté ces pouvoirs aux ordinaires ou aux curés, ils peuvent les exercer sans que ceux-ci puissent les en empêcher [1], tout en respectant, d'après la constitution *Orientalium*, les réserves faites par les évêques orientaux de quelques cas particuliers.

Après tout ce qui précède sur la note de Ballerini, il ne peut venir à la pensée d'en tirer un argument en faveur de la juridiction des prêtres orientaux schismatiques. On ne le pourrait même pas si tout ce qu'elle renferme était exact. Car, en fin de compte, la juridiction, qu'on la suppose unie au fait de l'ordination ou concédée par un acte distinct de celle-ci, dépend en dernier lieu de la volonté du Souverain-Pontife. Si donc le Souverain-Pontife entendait priver les schismatiques de tout pouvoir d'absoudre validement, ils en resteraient privés, aussi bien dans le cas où, en Orient, la juridiction serait conférée avec l'ordination, que dans celui où elle serait accordée par un acte subséquent.

Si les prêtres schismatiques grecs la conservent, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, quelle que soit la manière dont elle est conférée, c'est parce que, en raison du bien des âmes dont il a la charge, le Souverain-Pontife n'a pas voulu qu'ils en fussent privés.

Q. — 1° Le sacrement de confirmation est-il nécessaire de nécessité de précepte ? Dans le cas affirmatif, une personne non confirmée n'est-elle pas obligée, sous peine de faute grave, de recevoir ce sacrement ?

2° S'il y a faute grave, et si la personne persiste à mépriser un sacrement institué par Jésus-Christ, qu'elle peut facilement recevoir, ne doit-on pas au saint tribunal lui refuser l'absolution ?

3° Quelle conduite doit tenir un curé par rapport à une mère de famille qui n'ayant pas été confirmée avec les personnes de son âge, ne reçoit pas la confirmation et s'approche cependant du sacrement de pénitence ?

R. — Ad I. Sur la nécessité de précepte du sacrement de confirmation, il y a controverse.

Les uns, à la suite de saint Thomas, nient qu'il y ait aucun précepte, naturel ou positif, obligeant

[1] *De Concordia Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, p. 533. L'auteur, grec de nation, parle assez longuement au même endroit des lettres de pouvoirs délivrées à tous les confesseurs par les évêques grecs, et en donne la formule.

[1] Décret du 26 avril 1647.

à le recevoir, au moins sous peine de faute grave, *per se loquendo*. On ne peut en effet déduire ce précepte de l'Ecriture ou de la Tradition, ni de l'institution et de la fin du Sacrement. L'Eglise n'édicte aucune peine pour en presser la réception, et tout ce qui tendrait à démontrer l'obligation grave de le recevoir, s'entend assez bien de la nécessité « ad melius esse » ou de la grande utilité qu'il apporte à l'âme.

Cette opinion, enseignée par un grand nombre d'auteurs, citée par saint Alphonse de Liguori (lib. VI, nº 181), est admise aussi par Lehmkuhl, qui dit que l'obligation de recevoir la confirmation ne lui paraît pas grave, *per se*. (T. 2, 101.)

D'autres, avec saint Bonaventure et saint Antonin, affirment l'obligation grave de recevoir la confirmation, dans le cours de la vie, et en temps opportun. Divers canons ou décrets des Conciles et des Papes prescrivent aux fidèles de recevoir le sacrement de confirmation, afin de devenir parfaits chrétiens, « ut plene christiani inveniantur. » La raison qu'ils apportent, c'est précisément la raison de nécessité, qui s'entend au moins d'une nécessité morale ou de précepte : « Quamvis continuo morituris sufficiant regenerationis beneficia, *victuris* tamen *necessaria* sunt confirmationis auxilia » (Melch. P. P.). Ne pas vouloir être parfait chrétien, négliger le secours divin, si nécessaire pour triompher dans le combat spirituel contre les ennemis du salut, c'est être ennemi de soi-même, c'est faire injure à l'auteur des sacrements, c'est s'exposer au dernier malheur ; ce qui ne se peut pas sans faute grave.

Cette seconde opinion est confirmée encore par une déclaration de Benoît XIV. Dans la Bulle *Etsi pastoralis*, il dit : « Monendi sunt (qui non sunt confirmati) ab Ordinario locorum, eos gravis peccati reatu teneri, si, cum possunt ad Confirmationem accedere, illam renuunt ac negligunt ». De plus, dans un récent appendice du Rituel Romain, il est dit : « Etsi hoc sacramentum non sit de necessitate medii ad salutem, tamen, sine gravis peccati reatu respui non potest ac negligi, cum illud suscipiendi opportuna adest occasio. »

C'est pourquoi, d'après Cl. Marc, la première opinion ne semble plus assez probable. C'est ce que S. Liguori disait déjà de son temps : « Hodie non videtur satis probabilis. » Ærtnys préfère aussi la seconde opinion : « Posterior opinio tenenda est. » (T. 2, liv. 6, t. 3. nº 60.)

Cependant les tenants de la première opinion ne se tiennent pas pour battus, et ils essaient de prouver que les autorités et les raisons sur lesquelles s'appuie la seconde opinion, ne démontrent pas d'une manière péremptoire l'existence d'un précepte divin ou même ecclésiastique. Si on fait cette concession, et il paraît assez difficile de la refuser, la seconde opinion ne pourrait s'imposer, et la controverse ne serait pas tranchée.

Ad II. De là il est difficile de dire qu'il y a faute grave à ne pas recevoir la confirmation, parce qu'il y aurait transgression d'un précepte grave obligeant à la recevoir. Cette obligation étant douteuse, on ne pourrait l'imposer comme certaine, et sous peine de refus de l'absolution. Cela s'entend *per se loquendo*. Car il y aurait faute grave à négliger de recevoir la confirmation dans les trois cas suivants : 1º si on la négligeait par mépris ; 2º si de cette négligence d'autres pouvaient conclure qu'il y a mépris, ou étaient scandalisés ; 3º si on était persuadé que le secours du sacrement est nécessaire pour échapper au danger de perdre la foi ou la vertu. Si donc un pénitent se rendait ainsi gravement coupable, il devrait être averti, et ne pas être absous avant d'avoir changé de disposition et réparé sa faute par le repentir, et au besoin par la réception du sacrement de confirmation.

Ad III. Cette mère de famille qui n'a pas été confirmée avec les personnes de son âge, peut être dans la bonne foi sur l'obligation de recevoir la confirmation. S'il en est ainsi, et si on prévoit qu'elle se rendra difficilement, il vaut mieux ne pas l'avertir, de peur de l'exposer à pécher formellement. Et d'ailleurs un grave inconvénient suffirait à l'excuser, par exemple, si elle devait seule recevoir la confirmation avec des enfants : « Nihilominus, dit Ærtnys, a susceptione sacramenti excusat grave incommodum, e. g. si adultus opportunam occasionem prætermitteret, quia publice cum solis pueris confirmandus esset, quod magno rubore eum suffunderet. Præterea inscius obligationis moneri non debet, cum subest periculum peccati formalis» *(ibid)*.

Etant donc supposé que cette mère de famille n'a aucune mauvaise disposition à l'endroit du sacrement de confirmation, qu'elle n'est pas un sujet de scandale pour d'autres qui interpréteraient mal et dans le sens du mépris son abstention, de plus qu'elle a quelque notion de la nécessité morale de la confirmation, nous l'exhorterions vivement à la désirer, à profiter de l'occasion, et au besoin à chercher l'occasion de la recevoir ; mais nous ne l'y obligerions pas sous peine de refus de l'absolution. Nous l'engagerions plutôt à fréquenter les sacrements, afin de compenser ainsi les grâces et les moyens de salut que la confirmation lui devait apporter.

Q. — 1º Est-ce pécher contre la justice que de ne pas déclarer à l'octroi les objets soumis à cet impôt, par exemple, de passer huit porcs et n'en déclarer que six ?

Est-ce pécher contre la justice que de transporter le vin qu'on a vendu sans avertir la régie ?

2º Voudriez-vous encore donner une liste des lois pénales et d'autres lois non pénales que l'on est exposé à confondre ?

R. — Ad I. Les droits d'octroi, de régie, d'enregistrement, et autres que le fisc perçoit sur les ventes, donations, successions, transports, etc., rentrent dans ce qu'on appelle les impôts indirects.

Plusieurs fois déjà nous avons traité cette question.

A l'opinion qui soutient l'obligation de payer *en conscience et en justice* tous les impôts légitimement exigés par l'Etat, sans distinction d'impôts directs et indirects, opinion fondée sur de nombreuses et fortes autorités, et sur cette raison que les impôts indirects ne sont pas moins nécessaires au bien public que les impôts directs, et reposent par conséquent sur le même principe, il y en a aujourd'hui qui opposent une opinion moins sévère, excusant d'injustice les fraudes commises dans le paiement des impôts indirects.

Cette seconde opinion estime que les amendes considérables dont sont frappés les délinquants surpris en délit, sont une compensation suffisante des fraudes commises. Elle s'appuye encore sur cette considération, que les impôts sont aujourd'hui excessifs, et peut-être pas toujours justifiés par l'emploi qui en est fait. Il n'y aurait donc pas lieu d'accuser d'injustice ceux qui frauderaient l'octroi ou la régie, ou échapperaient, à leurs risques et périls, à quelques autres exigences fiscales.

Mais en admettant que la loi tributaire qui regarde les impôts indirects, n'oblige pas strictement en justice, s'ensuit-il qu'elle soit une loi purement pénale, et n'obligeant pas en conscience? On ne pourrait tirer cette conséquence d'une manière absolue, parce qu'une loi peut être morale, bien qu'elle n'oblige pas *ex virtute justitiæ*. Donc, de ce que la loi sur les impôts indirects n'oblige pas strictement en justice, on ne pourrait conclure qu'elle est *purement pénale*. Celui qui la violerait pourrait pécher, v. g., contre la justice légale, bien qu'il ne pèche pas, d'après la seconde opinion, contre la justice strictement dite, dont la violation seule emporte l'obligation de restituer.

Cependant, il faut dire que beaucoup aujourd'hui, et même des hommes probes et d'une conscience timorée, ne se croient pas obligés en justice *ni en conscience* d'observer en tout les lois sur les impôts indirects. Cette persuasion qui tend à devenir commune, jointe à la coutume qui s'affermit chaque jour, donne *pratiquement* à ces lois le caractère de lois *purement pénales*, obligeant non pas à les observer sous peine de péché et d'injustice, mais à payer l'amende si on est surpris en faute. D'ailleurs la seconde opinion a une probabilité sérieuse, dont on peut user dans la pratique contre la loi et en faveur de la liberté.

Ad II. On nous demande de donner une liste des lois pénales et des autres lois non pénales, que l'on est exposé à confondre.

La liste des lois pénales n'est pas si longue que l'on pense. Il y a des auteurs qui soutiennent qu'il n'y a pas de loi purement pénale dans notre législation. En tout cas, si elles existent, elles sont peu nombreuses, et encore elles ne tiennent pas ce caractère de leur nature, mais de la persuasion commune et de la coutume, qui les interprète ainsi. Aux lois sur les impôts indirects, qui sont pénales dans le sens que nous avons dit, on peut ajouter les lois sur la pêche et sur la chasse ; et c'est tout.

Q. — Une personne qui aurait communié pendant le temps pascal sous forme de viatique, serait-elle obligée, si elle revenait en santé, de faire une seconde communion pour satisfaire au précepte pascal? en d'autres termes, le principe d'après lequel on ne peut satisfaire par la même œuvre à deux préceptes différents s'applique-t-il dans ce cas ou ne s'applique-t-il pas ?

R. — Celui qui communie en viatique dans le temps pascal, de *la main de son curé ou de son délégué*, n'est pas tenu, s'il revient en santé, de faire une autre communion pour accomplir le précepte pascal.

Le principe rappelé par notre correspondant et d'après lequel on ne peut satisfaire, *par la même œuvre*, à deux préceptes différents, ne s'applique pas ici.

Il est plus probable que l'Eglise, par le précepte de la communion pascale, n'a fait que déterminer, *quoad tempus*, le précepte divin de la communion : de telle sorte que celui qui ne communie pas dans le temps de Pâques, pèche contre le précepte ecclésiastique et contre le précepte divin. Pour la même raison, celui qui communie, même en viatique, dans ce même temps, satisfait au double précepte.

Et en effet, le double précepte ici commande le même acte, et pour le même motif formel : d'où, quand l'acte a été posé, la fin des deux préceptes est obtenue, et avec la circonstance de temps déterminée par l'Eglise. Il en serait autrement si deux préceptes étaient spécifiquement distincts, et commandaient des actes distincts ou pour des motifs formels différents.

Les auteurs enseignent ce que nous venons d'expliquer, avec la restriction que nous avons faite : « qui viaticum tempore paschali suscepit *de manu sui parochi*, utrique præcepto satisfecit » (Marc). C'est pourquoi nous avons dit : *de la main de son curé ou de son délégué*, parce qu'il y a obligation générale de faire la communion pascale dans sa paroisse, de la main de son curé ou de son délégué, à moins d'en être dispensé de quelque manière.

Q. — La bonne foi est absolument nécessaire pour prendre possession d'une chose et la détenir légitimement. Dans le cas de doute par rapport à la légitimité de la possession, il faut avec soin chercher à découvrir la vérité. Toutes recherches faites, si l'on ne parvient pas à la certitude et que l'on veuille quand même continuer la possession, on doit se former une conscience *certaine*, en recourant aux principes réflexes : « dans le doute, heureux celui qui possède ; dans le doute, il faut tenir pour la valeur de l'acte. » Jusqu'ici l'accord est parfait entre les théologiens.

Poursuivons. Le possesseur de foi douteuse a fait toutes les recherches possibles pour arriver à la certitude, mais en vain. Que doit-il faire ? S'il *s'agit de commencer* la possession, il ne le peut, car « quod non est ex fide peccatum est, » Mais supposé qu'il l'ait commencée, peut-il *la continuer?* Les théologiens très généralement distinguent entre la *bonne* et la *mauvaise foi*

initiale : dans le premier cas, disent-ils, il n'est pas douteux qu'il puisse entrer en possession, en vertu du principe « melior est conditio possidentis » ; dans le second, l'opinion la plus commune, c'est que le possesseur est tenu à restitution, sinon en totalité, au moins au « pro rata dubii » envers le maître probable de la chose.

Cette opinion, bien qu'elle soit celle de saint Alphonse, ne me paraît pas très fondée. J'admets que le possesseur actuel soit tenu à restitution s'il a dépossédé, évincé son prédécesseur, parce *qu'il lui a fait injure.* Mais qu'est-ce que cela peut faire au droit du prédécesseur, qu'il y ait bonne ou mauvaise foi chez le possesseur actuel ?

Donc je ne vois pas pourquoi le possesseur qui a commencé à posséder de *mauvaise foi* et qui vient à *douter* ensuite si la chose lui appartient ou non, ne peut pas la conserver dans le cas où il arrive à se former une certitude, au moyen des règles de morale : « In dubio melior », ou « in dubio standum », suivant l'espèce, et bénéficier de l'*accession de possession,* s'il est ayant cause d'un autre, v. g. en qualité d'héritier à titre universel, d'acheteur.

R. — 1o Quand le possesseur *de foi douteuse* n'a pu dissiper le doute qui pèse sur la légitimité de sa possession, est-il tenu à restitution ? Non, quand ce doute est survenu après que la possession a été commencée dans la bonne foi. Si le doute a précédé la possession, l'opinion commune oblige le possesseur à restituer, *pro rata parte dubii.*

Cette opinion paraît peu fondée à notre correspondant. Il admet que le possesseur actuel soit tenu à restitution s'il a dépossédé, évincé le premier possesseur, parce *qu'il lui a fait injure.* La raison est excellente. Le premier possesseur ne pouvait sans injustice être privé de sa possession : car c'est lui que favorisait, dans le doute, le principe de possession : « melior est conditio possidentis. »

Mais l'injure s'étend plus loin. Toute violation du droit d'autrui est une injure ou injustice, qu'elle soit accompagnée de bonne ou mauvaise foi. Ce qui fait l'injustice, ce n'est pas la mauvaise foi, mais la violation du droit. Seulement cette violation peut être matérielle ou formelle, c'est-à-dire accompagnée de bonne ou mauvaise foi. Quand elle n'est que matérielle, étant ignorée de celui qui la commet, elle ne saurait donner lieu à une obligation de conscience. C'est pourquoi celui qui détient dans la bonne foi le bien d'autrui n'est tenu à rien, tant que dure cette bonne foi. Au contraire l'injustice formelle, dont on a conscience, oblige à restitution. La bonne ou mauvaise foi ne fait donc rien, n'ajoute ou ne retranche rien au droit d'autrui, qui demeure objectivement le même : elle ne fait que modifier, dans le sujet qui possède, le jugement de la conscience, qui impose ou n'impose pas l'obligation de restituer, suivant qu'il a connaissance ou non de l'injustice certaine ou probable.

2o Celui qui a commencé la possession *de mauvaise foi,* qui vient ensuite à douter si la chose lui appartient ou non, ne pourrait-il pas la conserver, s'il peut se former une certitude avec les principes réflexes ?

C'est demander si la mauvaise foi initiale peut se changer finalement en bonne foi, en passant par le doute. La chose nous paraît bien difficile, ou même impossible, si on la considère en soi, et abstraction faite de toute circonstance. Comment un homme qui prend injustement le bien d'autrui, *sciens et volens,* un voleur, peut-il arriver à douter que la chose volée lui appartienne, ou ne soit pas chose volée, et surtout à s'en persuader intimement au point de croire qu'elle est sienne et qu'il n'en doit rien à personne ? La conscience humaine, quand elle n'est pas sophistiquée, ne se prête pas à ces transformations.

D'ailleurs, les principes réflexes, auxquels on voudrait demander ici la certitude morale, ne peuvent servir et n'ont de valeur que quand les principes directs qui régissent la matière font défaut ou ne peuvent être invoqués. Or étant donné *la mauvaise foi* initiale, même seulement à l'état de doute, il y a un principe direct qui s'impose : c'est l'obligation de rendre le bien volé. Et ce principe ne peut être infirmé par aucun principe réflexe.

Une circonstance cependant pourrait faire succéder la bonne foi à la mauvaise. C'est l'oubli complet de l'injustice première. Tant que durerait cet oubli, qui laisserait au possesseur la persuasion que la chose lui appartient, l'obligation de restituer serait suspendue. De même, si après avoir commencé la possession dans la mauvaise foi, le possesseur vient à reconnaître que la chose possédée lui appartient en réalité, il n'est pas tenu à la rendre, bien que tout d'abord il ait péché effectivement contre la justice.

3o Si quelqu'un reçoit d'un autre, en qualité d'héritier ou d'acheteur, à quoi est-il tenu, s'il vient à douter du droit de son auteur sur la chose léguée ou vendue ?

La question est restreinte à l'obligation de conscience qui découle du droit naturel, abstraction faite du droit civil ; et aussi au doute qui naît dans l'esprit de l'héritier, du donataire, ou de l'acheteur.

L'auteur auquel on succède était dans la bonne ou dans la mauvaise foi. S'il était dans la bonne foi, son ayant cause peut continuer la possession, lors même qu'il lui viendrait un doute sur sa légitimité, doute qu'il n'a pu dissiper. Au contraire, s'il découvre que celui à qui il succède a été dans la mauvaise foi, il ne doit pas continuer la possession, quand même il ne saurait pas si la possession a été commencée par lui dans la mauvaise foi, « quia semel malus semper præsumitur esse malus. »

Q. — Sous prétexte qu'il ne faut pas éclairer, au confessionnal, les pénitents qui ne seraient pas disposés à se soumettre aux injonctions du confesseur, on garde soigneusement le silence, on passe sur tout, on ne refuse personne. Et c'est ainsi que des chrétiens qui violent la plupart des commandements, ne viennent à la messe que quatre ou cinq fois par an, manquent à la loi de l'abstinence chaque fois qu'ils en ont l'occasion, etc.,

etc., sont cependant admis à la communion pascale. « Ils sont ou peuvent être dans la bonne foi, dit-on, *et il faut bien se garder de les détromper.* » Il est cependant nécessaire de les *détromper* sur plusieurs points, et il faut bien leur dire la vérité lorsqu'il s'agit, par exemple, de ce qui est nécessaire de nécessité de moyen, de ce qui intéresse le salut de la société, etc.

Sont-ce les seuls cas où il faille éclairer le pénitent même avec la certitude que, faute de bonne volonté de sa part, son péché de matériel deviendra formel ? Voudriez-vous nous dire quelque chose sur cette question un peu générale et trop vaguement exposée, mais si pratique et dont vous connaissez toute la portée ?

R. — Quand le confesseur rencontre des pénitents ignorants, il doit les instruire ou les avertir de l'obligation de s'instruire eux-mêmes. En cela, comme en toutes choses, il agira prudemment, tenant compte des circonstances et surtout des dispositions du pénitent.

Il se peut que celui-ci péchant matériellement par suite de son ignorance, soit mis en péril certain ou probable de pécher formellement, si on le tire de la bonne foi. Alors on peut, et même on doit ne pas l'en tirer.

Cette exception à la règle générale souffre elle-même des exceptions, ou plutôt ne s'applique pas à tous les cas. En effet, si 1° l'ignorance porte sur des choses nécessaires au salut de nécessité de moyen, ou sur les dispositions requises pour recevoir validement le sacrement de pénitence, telles que la contrition et le ferme propos, il faut avertir le pénitent, et cela en toute hypothèse.

Si 2° l'ignorance porte sur les devoirs de la vie chrétienne, généraux ou particuliers, imposés par les préceptes divins ou ecclésiastiques, on distinguera entre l'ignorance vincible et l'ignorance invincible.

Quand l'ignorance est vincible, il faut avertir, parce qu'elle n'excuse pas de péché formel, étant suffisamment volontaire et coupable. Mais si elle est invincible, le confesseur devra ou non tirer le pénitent de la bonne foi, selon qu'il aura ou non l'espoir fondé que la monition sera fructueuse et salutaire.

Si donc le confesseur espère que le pénitent profitera de l'avertissement, il est tenu de l'avertir. Dans le cas contraire, *généralement parlant*, il ne doit pas le faire : car il l'exposerait à commettre des péchés formels, au lieu de péchés purement matériels. Nous avons dit, *généralement parlant;* parce que si du silence du confesseur devait suivre un dommage spirituel pour la communauté chrétienne, pour une paroisse, pour une famille, par exemple, si on concluait qu'on peut se permettre des choses défendues par les commandements de Dieu ou de l'Eglise, il y aurait encore nécessité d'avertir le pénitent, quand même son ignorance serait invincible ou non coupable, et qu'il ne serait pas disposé à se soumettre à la monition. La raison en est que si le confesseur est tenu principalement de procurer le bien spirituel de son pénitent, il est tenu aussi, en tant qu'il est membre de la société chrétienne et établi ministre de Dieu pour en procurer le bien, de préférer un bien plus grand à un moindre, le bien commun au bien particulier.

Si maintenant vous mettez en regard de ces principes que nous n'avons fait que rappeler, la pratique que vous dénoncez, il est évident qu'elle serait en soi digne de réprobation. Car ne *pas éclairer les pénitents au confessionnal parce qu'ils ne sont pas disposés à se soumettre, garder soigneusement le silence, passer sur tout, et ne refuser personne,* nous paraît une manière d'agir bien rapprochée du laxisme, pour ne rien dire de plus. Cela soit dit en général, et abstraction faite des cas particuliers.

Examinons ceux que vous proposez.

Des chrétiens violent la plupart des commandements, ne vont à la messe le dimanche que quatre ou cinq fois par an, violent la loi de l'abstinence toutes les fois que l'occasion s'en présente, etc. De quoi le confesseur ne les reprendrait pas, parce qu'il les suppose dans la bonne foi, qu'il n'espère pas de fruit de l'avertissement qu'il leur ferait; et enfin, tels quels, il les admet à la communion pascale.

Mais d'abord sont-ils vraiment dans l'ignorance et la bonne foi ? On dit que cela est peut-être. Mais, ce *peut*-être n'est pas suffisant ; et en admettant qu'il y aurait ignorance, comment admettre que cette ignorance soit invincible ? Il est bien probable en effet qu'en manquant à la messe le dimanche, en mangeant gras les jours d'abstinence, ils savent au moins confusément qu'ils font mal, ce dont ils pourraient facilement s'assurer, s'ils le voulaient. S'ils s'accusent eux-mêmes, c'est une nouvelle preuve qu'ils ne sont pas dans la bonne foi.

Et quand ils seraient dans une ignorance invincible qui les établirait dans la bonne foi, l'obligation de les avertir subsisterait encore, parce que le silence du confesseur ferait croire aux fidèles qu'on peut négliger habituellement les devoirs de la vie chrétienne, et nonobstant être admis à la communion pascale.

Enfin ces pénitents devraient être instruits, s'ils ignoraient les principales vérités dont la connaissance et la foi explicite sont nécessaires de nécessité de moyen ; s'ils ne savaient que, pour obtenir le pardon de ses péchés dans le sacrement de pénitence, il faut, avec une confession formellement intègre de toutes les fautes mortelles, le regret du passé et le ferme propos pour l'avenir.

Il nous semble que ces pénitents doivent être instruits, avertis de l'obligation d'entendre la messe tous les dimanches à moins qu'ils n'en soient exemptés par une raison sérieuse, qu'ils doivent garder l'abstinence s'ils n'en sont légitimement dispensés.

Il faut les amener par de pressantes exhortations à l'accomplissement intégral du devoir chrétien : ne pas se montrer trop sévère pour admettre les causes de dispense, mais insister sur la résolution d'être fidèle à remplir le devoir,

toutes les fois que les causes de dispense n'existeront pas. A défaut de cette disposition, on ne devrait pas absoudre.

D'ordinaire le confesseur a beaucoup à faire à l'égard de ces sortes de pénitents. Il doit les examiner, les interroger, les exciter à la contrition, au ferme propos. Avec beaucoup de charité, du zèle et de la discrétion, il arrivera, la grâce de Dieu aidant, à faire naître en eux les bonnes dispositions qui les mettront à même de bien recevoir la sainte absolution.

Q. — Paul habite une ville où certains écus à l'effigie de Napoléon I^er^, frappés d'une façon particulière et facilement reconnaissables, se vendent à certains collectionneurs ou numismates de 60 à 80 francs au lieu de 5 francs. Paul et quelques-uns de ses amis seuls connaissent la valeur de ces écus, qui portent une lettre spéciale et un signe symbolique. Est-il permis à Paul ou à quelqu'un de ses amis de demander à échanger sa monnaie contre un écu Napoléon I^er^, si le changeur ignore la valeur extrinsèque de sa pièce d'argent?

Et si le changeur sait que sa pièce a une certaine valeur extrinsèque, mais ignore la valeur exacte de cette pièce, est-il permis à Paul de l'acheter à un prix bien inférieur à celui de sa valeur réelle ?

Enfin, si Paul est facteur des mandats postaux dans une ville et qu'il distribue chaque jour environ dix mille francs à ses concitoyens en remplissant les devoirs de sa charge, lui est-il permis, en échange d'écus ordinaires, de choisir et garder pour lui les écus Napoléon I^er^, pour spéculer et les revendre à son profit au prix indiqué plus haut ? — Ce cas est arrivé ; il est tiré de la vie réelle tout comme le suivant :

Est-il permis à un collectionneur de timbres de profiter de l'ignorance de quelques vieilles personnes pour acheter à des prix dérisoires quelques vieux timbres d'une valeur réelle actuelle de quelques centaines de francs ?

Voici un cas identique au précédent : Un prêtre exécutant le testament d'un confrère, a trouvé dans les papiers de ce dernier un certain nombre de vieux timbres de valeur. Il les jette au panier et n'y attache aucune importance, malgré la remarque qui lui en est faite. Est-il tenu à restitution ? — Une autre personne, connaissant la valeur de ces mêmes timbres, s'en empare pour en faire don à une bonne œuvre. En a-t-elle le droit ? Est-elle de même tenue à restitution ?

R. — Quand une chose commune a une valeur extrinsèque plus grande pour certaines catégories de personnes, tels que collectionneurs, amateurs, connaisseurs, peut-elle être achetée au prix vulgaire ?

Pour répondre à cette question, « videndum est, dit Lehmkuhl (t. II, 1120), utrum singularis sit notitia emptoris, an communiter qui viderint illam rem, eam pro pretiosa habeant, adeoque potius singularis sit venditoris aut paucorum imperitorum inscitia. Si posterius obtinet, vilissimum pretium non censetur justum ; si prius, non injustum censetur ».

Si donc les écus frappés à l'effigie de Napoléon I^er^ d'une façon particulière qui leur donne plus de valeur aux yeux des collectionneurs, quoique facilement reconnaissables, ne sont connus pour tels que par un petit nombre, tandis que pour le commun ils n'ont d'autre valeur que celle de la monnaie courante, il n'y a pas injustice à se les procurer au prix ordinaire et légal, pour les revendre plus cher aux amateurs. Ce serait le contraire, si la valeur extrinsèque était généralement connue et seulement ignorée d'un petit nombre, par exemple du vendeur ou du changeur.

Il sera permis à Paul de demander à échanger sa monnaie contre un écu Napoléon I^er^, dont le possesseur ignore la valeur extrinsèque, si celle-ci est connue et faite par un petit nombre d'amateurs. La raison en est que le prix courant, qui repose sur l'estimation commune et la détermination de la loi monétaire, reste le prix juste. Mais si la plus-value, fondée sur l'estimation des amateurs, était en quelque sorte commune et du domaine public, Paul ne pourrait plus se livrer licitement à ce genre de commerce avec des personnes ignorantes. Le prix légal de la monnaie courante cesserait d'être le prix juste.

La décision ne change pas si Paul, en sa qualité de facteur, retient en échange les pièces précieuses qu'il reçoit pour solde des mandats postaux qui lui sont confiés.

Il semble qu'il faut en dire autant des vieux timbres-postes. Ils tirent leur valeur de l'industrie des collectionneurs, qui les recherchent, les réunissent en grand nombre, et en font ainsi un objet rare et curieux. Cependant la valeur des vieux timbres, précisément parce qu'ils sont recherchés un peu partout, serait davantage de notoriété publique.

C'est pourquoi il ne serait peut-être pas si facilement permis aux collectionneurs *de profiter de l'ignorance de quelques vieilles personnes, pour acheter, à des prix dérisoires, quelques vieux timbres d'une valeur réelle actuelle de quelques centaines de francs.*

Si vous supposez maintenant que le possesseur des écus Napoléon I^er^ en connaît la plus-value et qu'il consent à les vendre à Paul pour un prix supérieur à leur valeur nominale, mais inférieur à la valeur réelle, Paul ne commettra pas d'injustice s'il n'a pas usé de dol ou de fraude, bien qu'il les revende beaucoup plus cher. Le juste prix des objets précieux a une latitude beaucoup plus grande que celui des choses communes et soumises à l'appréciation du vulgaire.

La négligence du prêtre exécuteur d'un testament, qui jette au panier un certain nombre de vieux timbres de valeur, malgré l'avertissement qui lui est donné par un confrère, est répréhensible. Mais il serait trop dur de l'obliger à restitution, parce qu'il n'a pas sans doute commis de faute théologique grave.

Quant *à l'autre personne* qui ramasse ces vieux timbres jetés au panier, mais dont elle connaît la valeur, et dont elle fait profiter une bonne œuvre, on ne voit pas non plus pourquoi elle serait tenue à restitution. Elle ne s'est pas approprié le bien d'autrui. Elle n'a causé aucun dommage, puisque les héritiers n'ont pas souffert de son acte. D'ailleurs, par l'exécuteur testamentaire, ils avaient rejeté ces timbres, qui ont tiré leur valeur, dans la

circonstance, de l'industrie et des soins de la personne charitable qui les a recueillis.

Q. — 1° Est-il permis de coller le vin de messe?
2° Est-il permis de lui mélanger un peu d'eau-de-vie de vin pour le soutenir quand il doit voyager?

R. — Ad I. Le collage du vin n'empêche pas qu'il soit licite pour la célébration de la messe, parce qu'il n'introduit aucun mélange étranger dans le vin, mais au contraire le rend plus pur en précipitant des matières étrangères.

Ad II. Le Saint-Siège autorise l'addition d'eau-de-vie de vin à ces deux conditions:

1° Que cette addition n'élève pas le vin à plus de 12 degrés;

2° Que cette addition d'eau-de-vie ait lieu dans la fabrication même du vin.

Q. — L'année bissextile 1896 ayant intercalé un jour en février, la lettre Q indiquée par le martyrologe pour cette année, met la lune en retard d'un jour pour les dix autres mois de l'année... Que faire?

Fallait-il continuer à indiquer la lune avec la lettre Q donnant un jour de retard sur le véritable jour de la lune, ou bien prendre à partir de mars la lettre R qui se trouve au-dessus des jours commençant les nouvelles lunes à partir de mars?

Alors pourquoi le martyrologe n'indique-t-il pas deux lettres pour l'année bissextile? Je trouve deux lettres dominicales indiquées et une seule pour le martyrologe.

R. — Dans les années bissextiles, il n'y a pas à changer la lettre du Martyrologe, parce qu'on énonce la même lune pour le 24 et le 25 février, et ainsi les jours suivants conservent la lettre qui leur est assignée.

ÉCRITURE SAINTE

EXPLICATION DU PSAUME X, *In Domino confido*, LE SEPTIÈME DE L'OFFICE D'UN MARTYR

§ 1. *Sens littéral*

L'auteur du psaume x nous est indiqué par le titre: *In finem, Psalmus David*. En quelle circonstance de sa vie David l'a-t-il composé? Est-ce pendant la lutte qu'il soutint contre Saül ou Absalom? Rien n'autorise à le dire. On sait en effet que David se déroba par la fuite aux poursuites de Saül et à celles d'Absalom. Or dans le présent psaume il résiste à ses amis qui lui conseillent de fuir. Nous croyons donc que le ps. x ne contient aucune allusion à des faits historiques et qu'il a une portée générale.

C'est l'acte d'espérance d'un homme persécuté qui, ayant placé toute sa confiance en Dieu, dédaigne les moyens humains de défense.

Il se divise en deux parties. La première contient les conseils timides que la prudence humaine donne au psalmiste: Qu'il fuie, car ses ennemis le guettent et ils sont puissants, ℣ 2-4. La seconde contient la réponse du psalmiste: Dieu qui habite au ciel et qui voit tout, punira les méchants et délivrera le juste, ℣ 5-8.

I. Puisqu'il espère en Dieu, David s'étonne des conseils qu'il s'entend donner par des amis. Imitez, lui disent-ils, l'oiseau, qui chassé dans la plaine cherche sa sécurité dans les montagnes. Pareils aux chasseurs, ils ont le dessein de vous tuer à l'improviste. Du reste, ils ont déjà détruit toutes vos institutions, tout est bouleversé dans l'Etat, Dieu laisse aller les choses à la dérive. Avec votre justice, que pourriez-vous bien tenter pour vous défendre?

2. In Domino confido; quomodo dicitis animæ meæ: Transmigra in montem sicut passer?
3. Quoniam ecce peccatores intenderunt arcum, paraverunt sagittas suas in pharetra, ut sagittent in obscuro rectos corde.
4. Quoniam quæ perfecisti, destruxerunt; justus autem quid fecit?

C'est en Dieu que je me confie. Comment donc dites-vous à mon âme: « Fuyez à la montagne comme l'oiseau; car voici les méchants, ils ont bandé leur arc, préparé des flèches dans leur carquois pour tirer dans l'ombre sur ceux qui ont le cœur droit. Ce que vous aviez établi, ils l'ont détruit. Mais le juste, lui, qu'a-t-il fait? »

Au ℣ 2, *dicitis animæ meæ* est un hébraïsme pour *dicitis mihi*. — Saint Jean Chrysostôme, dans son homélie sur le psaume x, indique deux raisons de comparer à l'oiseau ceux qui placent leur confiance dans les biens du monde au lieu de la mettre en Dieu: premièrement, ils ne cessent de voler d'objets en objets, de désirs en désirs, toujours inquiets, curieux et incapables de supporter le repos; deuxièmement, ils se laissent prendre dans les filets des mauvais désirs, comme l'oiseau par la glu ou les lacets.

Le ℣ 4 offre quelque obscurité. L'hébreu pourrait se traduire: « Quand les colonnes sont ébranlées, que peut faire le juste? » Par ces colonnes, quelques-uns entendent les princes de la nation; d'autres, avec saint Jérôme, les lois, fondement de l'ordre social. David étant l'auteur de ces lois, on voit que le sens de la Vulgate ne diffère pas au fond de celui de saint Jérôme. — Il y a dans l'interrogation qui termine ce verset un brusque changement de personne, comme on en trouve si souvent dans les psaumes; le sens est celui-ci: Mais vous, juste, qu'avez-vous fait pour vous défendre? « Ordinairement, dit Bossuet commentant ces derniers mots, la vie des pécheurs fait plus de bruit que celle des justes, parce que l'intérêt et la passion, c'est ce qui remue tout dans le monde. C'est pourquoi le divin psalmiste, après avoir décrit le bruit que les pécheurs ont fait dans le monde, ajoute quand il vient à parler du juste: Le juste, qu'a-t-il fait? Il semble, dit-il, qu'il n'agisse pas; et il n'agit pas en effet, selon l'opinion des mondains, qui ne connaissent point d'action sans agitation, ni d'affaires sans empressement. Il n'a rien fait pour les yeux des hommes, parce